جماليّات الجسد وطقوسه الاحتفاليّة في الأعياد
في شمال إفريقيا

الأستاذ المبروك الشّيباني المنصوري
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة

للمحلّيّ سلطة راسخة وبُنى رمزيّة دقيقة ظاهرة وخفيّة تعجز كلّ المنظومات الدّخيلة- مهما كانت قوّتها - عن امتصاصها امتصاصا كاملا، بل إنّ ما يحدث عادة هوتحويرات جزئيّة [1]. ولهذا فإنّه عندما تغزومنظومة ما منظومة أخرى تعجز عن إذابتها ومحوها. فتستعمل في ذلك أسلحة مختلفة من مصادر شتّى. فإذا كانت هذه المنظومة الغازية دينيّة فإنّها تستعمل مقولات تشهيريّة هي مفاهيم تعالج بها هذا الآخر وتحاصره عاملة على نفيه وإقصائه باسم البدعة تارة وباسم الكفر تارة أخرى[2]. وبهذا الاختلاف الثّقافيّ سنعتني مهتمّين بعلاقة الجسد الأنثوي والذّكوريّ بالعيد دارسين أفاق استمرار التّراث القديم رغم ظاهرتي الأسلمة والتّعريب اللّتين تواصلتا قرونا طويلة باعتبار هذا الاستمرار رئة المحلّي يتنفّس من خلالها لمّا يُحاصر حصارا يمنعه من التّمظهر .

لقد حاولت النّظرية الدّينيّة الإسلاميّة تحديد وضع المرأة من خلال سورتي النّساء[3] والطّلاق[4]. وعملت المنظومات الفقهيّة المختلفة انطلاقا من قراءة ثقافيّة للنّص الدّينيّ على المبالغة في ستر المرأة واعتبار كلّ جسدها عورة [5]. وهوتصوّر يحاول أن يقطع مع ثقافة البيئة العربيّة النّازل الوحي بلسانها وتأسيس قيم جديدة في التّعامل مع المرأة بعد انتمائها إلى المنظومة الدّينيّة الجديدة، إذ كان العرب في الجاهليّة

يمشون عراة دون أدنى حرج ثمّ نُهيُوا عن ذلك بعد انتشار الإسلام. إلاّ أنّ العراء الذّكوري لم يُحض بعد بدراسة دقيقة [6] إلى اليوم.

وللجسد في العيد طقوس خاصّة، وبعض الاحتفالات بل أغلبها لا تتمّ دون مشاركته واندماجه في أنساق تستند إلى قدسيّة الزّمن ومحوريّته. ففي العيد يحتفل الجسد ويتصاعد ضبيحه [7]. ويعمل الاحتفال على خرق الموانع بالتّواضع بل إنّ هذه الموانع تُنزع عنها خصائصها المانعة في ذلك اليوم وتصبح الحدود بين المقدّس والمدنّس[8] مائعة، فالمدنّس بالأمس يُصبح في يوم ما وفي زمن مقدّس ما، وهويوم العيد، مقدّسا. ونحن في إيّ مجال دراسيّ في حقل الدّينيّ لا بدّ وأن نُلامس مجال المقدّس، فالمقدّس هوما به يتأسّس الدّين.

إنّ فاعليّة الجسد الإنسانيّ تتصاعد لخلق ترنيمة جديدة تمكّن من تعاطي المحضور تعاطيا حرّا وطريفا ولذلك أوجد الإنسان لنفسه أيّاما غذّاها بهذه التّصوّرات أواقتبس أعياد غيره لعمق الاحتفالية فيها ولافتقاده هذه الاحتفاليّة في الأعياد المحليّة ذات الخصائص الرّسميّة النّابعة من النّظريّة الدّينيّة الإسلاميّة. فالأعياد الإسلاميّة الثّلاثة الفطر والأضحى[9] والمولد [10] تتميّز بضعف الاحتفاليّة فيها، فإمّا أن تُغنى بالدّخيل تطعيما لاحتفاليّتها وتأسيسا لجماليّة تفتقدها وإمّا أن تقع استعارة عيد كامل من خارج المنظومة الثّقافيّة والاندماج فيه مع ممارسه الأصليّ وممارسة كلّ طقوسه الاحتفاليّة حتّى يصبح بفعل المثاقفة محلّيا رغم ارتفاع أصوات الفقهاء مشنّعة بين التّبديع والتّكفير.

والعيد[11] كما جاء في لسان العرب«كلّ يوم فيه جمع واشتقاقه من عاد يعود، وكأنّهم عادوا إليه، وقيل اشتقاقه من العادة لأنّهم اعتادوه» [12]. وهوتصوّر يحوي مفهومين أساسيّن هما الاجتماع والتّكرار. وسواء كان العيد مشتقّا من "العَوَد" كما يرى المعجميّون العرب أوهومشتقّ من " عيدا Ida " الآرامية كما يرى ألفرد بيل[13] فإنّه ولا شكّ يحوي هذين التّصوّرين في أغلب الألسنة لأنّ خصائصه الواسمة واحدة [14].

ومشاركة الجسد في العيد عبر تعرّيه أصيلة عند العرب، إذ كانت النّساء يطفن بالكعبة عاريات«ويُقال أنّ المرأة منهم إذا طافت عريانة تضع إحدى يديها على قِبَلِها والأخرى على دبرها ثمّ تنشد: اليوم يبدوبعضه أوكلّه *** وما بدا منه فلا أحلّه» [15].

ولا علاقة لهذا التّعرّي بالفجور إذ هومبالغة في تقديس الحرم ورغبة عميقة في التّخلّص من الذّنوب وكلّ ما يربط الإنسان بها لذلك كانوا يقولون« لا نطوف في ثياب أذنبنا فيها » [16].

إنّ الشّواهد الّتي تنقل إلينا هذه الممارسات كثيرة وبحثها طريف إلاّ أنّ اهتمامنا منصبّ على بحث تمظهرات الجسد في شمال إفريقيا وإفريقيا الوسطى وهي مناطق غزاها الإسلام منذ فترة مبكّرة من تاريخ انتشاره ورغم ذلك فقد حافظت على نوع مميّز من الإسلام حيّ وطريف.

I – جماليّات الجسد البربريّ

عند بداية انتشار الإسلام في بلاد البربر شدّ جمال الجسد الفاتحين العرب كثيرا سواء الذّكري أوالأنثوي، فبالغوا في وصف مفاتنه إلى فترات متأخّرة. ففي غزوة عقبة بن نافع للسّوس الأقصى سنة (682/62) قتل من البربر خلقا عظيما و« أصاب منهم نساء لم ير النّاس في الدّنيا مثلهنّ، قيل إنّ الجارية منهنّ كانت تبلغ بالمشرق ألف دينار أونحوها » [17]. وتواصلت إغراءات الجسد البربريّ الجماليّة إلى عهد موسى بن نصير إذ« قال اللّيث بن سعد: لم يُسمع قطّ بمثل سبايا موسى بن نصير في الإسلام » [18]. وبلغ هؤلاء الجواري في المشرق مبلغا عظيما فكان الخلفاء في المشرق« يستحبّون طرائف المغرب ويبعثون فيها إلى عامل إفريقيّة فيبعثون لهم البربريّات السّنيّات» [19]. ولم ينقطع إرسال هؤلاء السّبايا حتّى في عهد عمر ابن عبد العزيز إذ« كان أبومحجن نصيب الشّاعر يقول: لقد حضرت عند عبد العزيز سبيا من البربر ما رأيت قطّ وجوها أحسن من وجوههم» [20]. وعندما حاول عبد الرّحمان بن حبيب والي أبي جعفر المنصور(136-754/158-775) على إفريقيّة تجاوز عادة

إرسال السّبايا إلى مركز الخلافة وكتب إلى أبي جعفر« إنّ إفريقيّة اليوم إسلاميّة كلّها وقد انقطع السّبي منها، فغضب أبوجعفر وكتب إليه يتوعّده »[21]. وأبوجعفر نفسه ابن بربريّة تُدعى "سلامة" وقد تزوّج قيروانيّة تُدعى "أمّ سلمة"، وهي أمّ الخليفة المقبل محمّد المهدي(158-168/775-785). وقد أنجبت "راح" أصيلة قبيلة نفزاوة البربرية عبد الرّحمان الدّاخل مؤسّس الدّولة الأمويّة بالأندلس، وأنجبت "قاتول" المعتضد و"قراطيس" القاهر، وكلتاهما بربريّة[22]. وقد كانت هذه السّياسة المتمثّلة في سبي البربريّات وبيعهم في المشرق، رغم إسلامهم، سببا من الأسباب الّتي أدّت إلى اندلاع ثورة ميسرة المطغري سنة (122/740) وكان لهذه الثّورة أثر كبير في رسم معالم الفكر الدّيني والسّياسي في بلاد المغرب والتّوجّه المذهبيّ بها، إذ جاء في تشكّيات ميسرة« وقد عمدوا [الولاّة] أن يأخذوا كلّ جميلة من بناتنا فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنّة ونحن مسلمون »[23].

وقد اعتنى الرّحّالة بوصف جماليّات هذا الجسد من جملة ما اعتنوا به مبرزين إعجابهم الشّديد به وهوإعجاب يصل درجة الانبهار، إذ يصف البكري نساء أودغست قائلا« وبها جوار حسان الوجوه بيض الألوان منثنيات القدود لا تتكسر لهنّ نهود لطاف الخصور فخام الأرداف واسعات الأكتاف ضيّقات الفروج المستمتع بإحداهنّ كأنّه يتمتّع ببكر أبدا »[24]. ويصف موطنا آخر للجماليّة يتمثّل في دقّة الخصور مع عظمة الأرداف قائلا « أخبرني أبورستم النّفوسي وكان من تجّار أودغست أنّه رأى منهنّ امرأة راقدة على جنبها وكذلك يفعلن في أكثر حالهنّ إشفاقا من الجلوس على أردافهنّ،ورأى ولدها طفلا يلاعبها ويدخل من تحت خصرها وينفذ من الجهة الأخرى من غير أن تتجافى له شيئا لعظم ردفها ولطف خصرها»[25].

ورغم أنّ مناطق كثيرة قد عرفت انتشار الإسلام فإنّ الانتماء إليه ظلّ اسميّا خاليا من أيّ تطبيق شعائريّ وحافظ أهل تلك المناطق على ثقافتهم المحلّية برغم تعارضها الصّارخ مع النّظريّة الإسلاميّة إلاّ أنّهم لم يكونوا يعتبرونها كذلك. يقول

البكري متحدّثا عن نساء تادمكّة بغانة القديمة«ونساؤهم فائقات الجمال لا تعدل لهنّ أهل البلد حسنا، والزّنا عندهم مباح وهنّ يبادرن التّجّار أيّتهنّ تحمله إلى منزلها » [26].
أمّا ظاهرة التّعرّي فلا تمثّل محرّما رغم انتمائهم إلى الإسلام كما أسلفنا وانخراطهم في ممارسة الشّعائر مثل الصّلاة والصّوم والحجّ، يتحدّث ابن بطّوطة عن أهالي مالي قائلا« ومن مساوئ أفعالهم كون الخدم والجواري والبنات الصّغار يظهرن للنّاس عرايا باديات العورات، ولقد كنت أرى في رمضان كثيرا منهنّ على تلك الصّورة فإنّ عادة الفرّاريّة أن يفطروا بدار السّلطان ويأتي كلّ واحد منهم بطعامه تحمله العشرون فما فوقهنّ من جواريه وهنّ عرايا. ومنها دخول النّساء على السّلطان عرايا غير مستترات، ولقد رأيت في ليلة سبع وعشرين من رمضان نحومائة جارية خرجن بالطّعام من قصره عرايا ومعهنّ بنتان له ناهدان ليس عليهما ستر » [27]. فلا تعارض لهذه العادة المحليّة مع ممارسة الشّعائر الإسلاميّة، بما أنّ الاجتماعيّ أقوى تأثيرا من الدّينيّ المعتبَر مجلوبا من خارج الجماعة، ولذلك عملت هذه الجماعة على تطعيمه بمحلّيها ولم ترهما متعارضين، فالجسد المتعريّ لا يُعتبر من مبطلات الصّوم ومفطرات الصّائم في هذه البلاد.

ولكنّ الظّاهر أنّ سبعة قرون من الأسلمة لم تؤدّ إلى التّخلّي عن الموروث المحليّ لا في مستوى الميراث ولا في مستوى العلاقة بين الرّجل والمرأة، يقول ابن بطّوطة متحدّثا عن بلد أيولاتن وتسكنه قبائل مسّوفة« ولنسائها الجمال الفائق وهنّ أعظم شأنا من الرّجال... وشأن هؤلاء القوم عجيب وأمرهم غريب، فأمّا رجالهم فلا غيرة لديهم، ولا ينتسب أحدهم إلى أبيه بل ينتسب إلى خاله ولا يرث الرّجل إلاّ أبناء أخته دون بنيه وذلك شيء ما رأيته إلاّ عند كفّار بلاد المليبار من الهنود **وأمّا هؤلاء فهم مسلمون محافظون على الصّلوات وتعلّم الفقه وحفظ القرءان** » [28]. بل إنّ قبيلة مسّوفة قد ساهمت مساهمة فعّالة في قيام الدّولة المرابطيّة الّتي توسم بتشدّد فقهائها

وتزمّتهم[29]، ولعلّ شأنها شأن قبيلة كتامة الّتي قامت الدّولة الشّيعيّة الفاطميّة على أكتافها، وسنتعرّض لعاداتها الجنسيّة بعد قليل.

ويصف ابن بطّوطة حال النّساء في هذه المناطق مستغربا فيقول« وأمّا نساؤها فلا يحتشمن من الرّجال ولا يحتجبن **مع مواظبتهنّ على الصّلوات**...والنّساء هناك يكون لهنّ الأصدقاء والأصحاب من الرّجال الأجانب وكذلك للرّجال صواحب من النّساء الأجنبيّات، ويدخل أحدهم داره فيجد امرأته ومعها صاحبها فلا ينكر ذلك » [30]. ويصف حادثة وقعت له قائلا« ودخلت يوما على أبي محمّد يندكان المسّوفي الّذي قدمنا في صحبته فوجدته قاعدا على بساط وفي وسط داره سرير مظلّل عليه امرأة ومعها رجل قاعد وهما يتحدّثان، فقلت له: من هذه المرأة ؟ فقال: هي زوجتي، فقلت: ومن الرّجل الذي معها ؟ فقال: هوصاحبها، فقلت له: أترضى بهذا وأنت قد سكنت بلادنا وعرفت أمور الشّرع، فقال لي: مصاحبة النّساء للرّجال عندنا على خير وحسن طريقة لا تهمة فيها ولسن كنساء بلادكم. فعجبت من رعونته وانصرفت عنه فلم أعد إليه بعدها واستدعاني مرّات فلم أجبه » [31] .

وقد اعتبر العرب بعض الاختلاف المتّصل بعادات للجسد غريبة، بل إنّها تصل حدّ الإضحاك فقد سجّل البكري في مدينة سامة بغانة قوما« يمشون عراة إلاّ أنّ المرأة تستر فرجها بسيور تضفرها وهنّ يوفّرن شعر العانة ويحلقن شعر الرّأس.وحدّث أبوعبد اللّه المكّي أنّه رأى منهنّ امرأة وقفت على رجل من العرب طويل اللّحية فتكلّمت بكلام لم يفهمه، فسأل التّرجمان عن مقالتها فذكر أنّها تمنّت أن يكون شعر لحيته في عانتها فامتلأ العربيّ غضبا وأوسعها سبّا » [32].

إنّ العرب بعد أن خرجوا من صحرائهم اصطدموا بعادات مختلفة عن تلك الّتي تربّوا عليها، ولذلك لم يستسيغوا هذا التّراث المحليّ الكبير فاستعملوا صفات مختلفة إشانيّة كلّها وركّزوا خاصّة على مفهوم الشّرف، لذلك نجد البكري ينقل إلينا في

سبع فقرات متتالية قصصا تتعلّق كلّها بخيانة البربريّة لزوجها وكيفيّة انتقامه منها تحت عنوان لا يتّصل بالمقال اتّصالا مباشرا وهو«ذكر نبذ من سير البربر وسياستهم » [33].

والواضح أنّ أهل هذه المناطق حتّى بعد إسلامهم وتفقّههم حافظوا على قيمهم الجنسيّة. فقد كان محمّد بن سحنون يتسرّى [34]، وكان عبد اللّه بن ياسين، وهومؤسّس الدّولة المرابطيّة الفقيه المتشدّد في تطبيق تعاليم الدّين حسب النّظريّة الفقهيّة المالكيّة« نكّاحا للنّساء يتزوّج في الشّهر عددا منهنّ ويطلّقهنّ ولا يسمع بامرأة حسناء إلاّ خطبها » [35]، ولا شكّ أنّ هذا الأمر مواصلة لعادات قديمة عملت البرغواطيّة[36]على إقرارها، إذ أنّ المتديّن بالبرغواطيّة«يتزوّج من النّساء ما استطاع مباعلتهنّ والإنفاق عليهنّ بلا حدّ عدد.. ويطلّقون ويراجعون ما أحبّوا» [37].

II – الجسد وقِرى الضّيف :

للجسد في قرى الضّيف أشكال مختلفة متباينة. ولكنّ قمّة القرى تتمثّل في هبة جسد الذّكر للمستضاف: إنّها اللّواطيّة[38] التّي لا تقتصر على عمر دون آخر ولا على ذكر دون آخر، باعتبار التّمييز بين الذّكر والأنثى نتاج اجتماعي[39] ويمكن أن يضطلع الذّكر بكلّ وظائف الأنثى بما فيها الجنسيّة منها. والأمر يتعلّق بقبيلة انتشر فيها الإسلام لمدّة طويلة وهي قبيلة كتامة، فقد سجّل لنا ابن حوقل هذه العادة عندما زار المغرب سنة(340 /951) قائلا«وكتامة وميلة وستيف يضيفون المارّة ويطعمون الطّعام ويتخلّق قوم منهم بخلق ذميم من بذل أنفسهم لأضيافهم على سبيل الإكرام ولا يحتشمون من ذلك وأكبرهم وأجملهم كأصغرهم في بذله نفسه لضيفه حتّى يلحّ به » [40]. والقبائل الثّلاثة التّي ذكرها قبائل قد انتشر فيها الإسلام منذ أيّام الفتح الأوّل، بل إنّ كتّامة هي الرّكن المؤسّس للدّعوة الفاطميّة. ورغم عمليّة الأسلمة فقد تواصلت هذه العادة إلى حدود القرن السّابع الهجريّ إذ ذكرها الإدريسي قائلا«ولا ترى كتامة بذلك عارا ولا ترجع عن ذلك البتّة وقد أصلبتهم الملوك بذلك وبالغت في نكايتهم فما أقلعوا ولا امتنعوا عن عاداتهم في ذلك ولا تحولّوا عن شيء منه»[41]. وفي القرن العاشر

الهجريّ ذكرها الونشريسي(913 /1507) في "المعيار" لا بصفتها رذيلة يتوجّب حرق مقترفها كما تفترض النّظريّة الإسلاميّة بل باعتبارها مانعا من موانع إمامة المصلّين (42). وهذا أعمق دليل على انتشارها في تلك الفترة.

وفي الحقيقة فإنّ هذه العادة مازالت موجودة إلى اليوم إذ أنّ الذّكور في بعض "العروش": الجماعات الّتي تربطها قرابة دمويّة تعود بها إلى جدّ واحد، يّلاطون إلى اليوم سواء في جنوب تونس أوفي وسطها أوفي شرق المغرب وهي المناطق الّتي توفّرت لدينا معلومات دقيقة عن هذه العادة عندها، وهناك نوع من التّواضع على عدم عدّها من بين المحرّمات الاجتماعيّة (43).

إلاّ أنّ أطرف ما وجدناه ونحن نستقصي مصادرنا هوعادة أكثر تعبيريّة تنبع من البنى الاجتماعيّة الّتي يؤسّسها المجتمع بالتّواضع والتّصالح وكأنّ فيها نوعا من المصير أوالقدر غير القابل للتّفسير خارج تلك المجموعة البشريّة الّتي يُظنّ بها التّوحّش وافتقادها للمميّزات الإنسانيّة وما الأمر كذلك لأنّه لا يمكن أن يُفهم خارج حدود تلك المجموعة بالذّات، وهي مجموعة لها تنظيمها الدّاخليّ المقنع والحصين، وقد سجّلنا هذه العادة في مالي المسلمة، إذ يتجاوز استعمال الجسد الأنثوي بصفته موطنا لقرى الضّيف النّكاح إلى الأكل، فيتحوّل هذا الجسد من إشباع للجنس إلى إشباع للبطن، والأمر لا يتعلّق بافتقاد الطّعام أوعدم توفّر ما يُقدّم إلى الضّيف بل بأصول أسطوريّة موروثة عن بدايات التّاريخ. يقول ابن بطّوطة دون أن يستغرب أويعترض هذه المرّة« قدمتْ على السّلطان منسي سليمان[سلطان مالي المسلمة] جماعة من هؤلاء السّودان الّذين يأكلون بني آدم ومعهم أمير لهم... فأكرمهم و**أعطاهم في الضّيافة** خادمة فذبحوها وأكلوها ولطّخوا وجوههم وأيديهم بدمها وأتوا السّلطان شاكرين. وأُخبرت أنّ عادتهم متى ما وفدوا عليه أن يفعلوا ذلك، وذُكِر لي عنهم أنّهم يقولون إنّ أطيب ما في لحوم الآدميّات الكفّ والثّدي » (44). ولا شكّ أنّه قد صاحب هذا الفعل طقس احتفاليّ مصطخب من رقص ونار وهمهمة وغناء.

فكيف شارك الجسد في الاحتفالات الإسلاميّة في هذه المناطق ؟

III – الجسد والاحتفال :

لا تتمتّع الأعياد الإسلاميّة باحتفاليّة عميقة خاصّة في المناطق الّتي انتشرت فيها هذه الثّقافة ولم تكن ذات لسان عربيّ يدعمها، وظلّ يُنظر إلى هذه الأعياد على أنّها قالب رسميّ يحاصر الإنسان بصفته واجبا أكثر ممّا يندمج فيه اندماجا طبيعيّا فيعبّر عن أحلامه ورغباته. وقد اعتنى ابن الحاج العبدريّ(737/1336) بهذه الظّاهرة. واعتمادنا عليه راجع إلى تأخّره الزّمنيّ إذ أنّه سيلخّص أغلب الكتب الّتي سبقته في كتابه "مدخل الشّرع الشّريف" [45]، وتأخّره الزّمنيّ هذا يسمح للمجتمع بتأصيل أعياد كثيرة بعد ثماني قرون من الأسلمة وخاصّة بعد تعمّق التّأثير المسيحيّ في مجتمعات شمال إفريقيا.

إنّ عماد ابن الحاج في تقسيمه الأعياد هو"الشّرع الشّريف" عنوان كتابه، أي النّظريّة الفقهيّة الإسلاميّة كما هي مثبتة في مدوّنات الفقه المختلفة، وهو لا يتكلّم بصفته فقيها منتميا إلى مذهب محدّد إلاّ في بعض المواضع الّتي تتطلّب تمذهبا واضحا وصريحا. والملاحظ أنّ أغلب هذه المدوّنات الفقهيّة لا تعترف للمجتمعات المحليّة إلاّ بخصوصيّات محدودة وهي تلك الّتي لا تتعارض مع هذه النّظريّات الفقهيّة. أمّا البقيّة فقد اعتُبر بعضها البدعة وبعضها الآخر كفرا صريحا.

يقسّم ابن الحاج المواسم الشّرعيّة إلى ثلاث مراتب :

1- المواسم الشّرعيّة وهي ثلاثة مواسم العيدان وعاشوراء، ولم يسجّل أنّ عاشوراء تدعّمت عند نشأتها بالكثير من التّراث الفارسيّ الّذي بلوره المتأسلمون الشّيّعة [46]. وقد حدث نفس الأمر في بلاد المغرب.

2- المواسم الّتي ينسبونها إلى الشّرع وليست منه، وهي أوّل ليلة من شهر رجب وليلة النّصف وليلة السّابع والعشرين منه وهي ليلة المعراج [47] وليلة النّصف من شعبان[48].

3- المواسم الّتي تشبّهوا فيها بالنّصارى [49] وهي ليلة الميلاد ويوم النّيروز [50] وخميس العدس [51] وسبت النّور وموسم الغطّاس وعيد الزّيتونة [52].

هذه هي جملة الأعياد الّتي عرفت انتشارا منذ بداية القرن الرابع الهجريّ ثمّ تعمّقت بعد ذلك خاصّة في الفترة الفاطميّة بمصر وهي فترة قد امتدّت طول القرنين الخامس والسّادس الهجريّين. ومعلوم أنّ الحضور الشّيعيّ في بلاد المغرب أحدث جدلا مذهبيّا ومن ثَمَّ مساهمة فعّالة في تطوّر الفكر في بلاد المغرب. ومعلوم أيضا أنّ الإسلام الشّيعيّ سواء في بلاد المغرب أوفي مصر أوفي بلاد فارس يتميّز بعمق الاحتفاليّة فيه وبإغناء الطّقوس بالكثير من المحليّ الفاعل خالق الجماليّة. فما الّذي يجعل من العيد عيدا؟ وكيف يشارك الجسد في العيد؟ وكيف يخرق نواميسه المكبّلة له في اليوميّ العاديّ؟ ولِمَ يحدث كلّ ذلك : ما دلالاته؟.

أوّل ما يُلاحظ هوالطّابع التّكراريّ الدّوري للأعياد وهذا بالضّبط معنى الموسم في العربيّة [53] إذ أنّه يوجد في العيد زمن أسطوريّ كما يرى هوبارت وموس ([54])، زمن البدء، العود الأبديّ، وما يُؤكّد هذا بشكل جليّ الطّابع الدّوريّ للأعياد حسب مرسيا إلياد[55]، فهذا الميسم الأوّل زمنيّ، ولا شكّ أنّه لكلّ زمن أنواع معيّنة من الأعياد ولكلّ عيد زمنيّته المحدّدة والمضبوطة المرتبطة بتحوّل مفصليّ أوبحدث فلكيّ أوبتغيّر مناخيّ. وينفتح هذا الميسم على الميسم الثّاني وهواختصاص كلّ عيد بطعام مخصوص، فبالإضافة إلى الرّقص والخمر في بعض الأعياد [56] نجد تخصيصا لعيد معيّن بأطعمة معيّنة ومنها "الزّلابية والهريسة" [57] "البطّيخ الأخضر والخوخ والبلح" [58] في عيد الأضحى، والملاحظ أنّ هذه الثّمار خريفيّة وعيد الأضحى لا يثبت في زمن معيّن فهويتقدّم كلّ سنة عن موعده في السّنة السّالفة بأحد عشر يوما، ولذلك فهذه الثّمار لا يمكن أن تتوفّر لإتمام الاحتفال بعيد الأضحى إذا جاء هذا العيد في الرّبيع مثلا. وهذا استنتاج أوّل يجعلنا نميل إلى أنّ الطّعام الّذي يُصاحب الاحتفال بالمواسم

الدّينيّة الشّرعيّة لا يتّخذ صفة الثّبات في كلّ الأزمنة تماما كما هوالشّأن في علاقته بالأمكنة.

أمّا في الفطر فإنّهم يعتمدون أساسا الكعك ويبخّونه بماء الورد بالإضافة إلى السّمك المشقوق [59]. وفي عاشوراء يذبحون الدّجاج ويطبخون الحبوب [60]. وفي أوّل ليلة من رجب يأكلون الحلويات المحتوية على الصّور المحرّمة شرعا [61].

فهذه الأطعمة الّتي تصاحب المواسم الشّرعيّة هي الّتي تخلق الاحتفاليّة فيها، فإذا تميّز الموسم الشّرعيّ بالجفاف وقلّة الصّنب فهذا راجع إلى عدم تفاعل الاجتماعيّ مع الدّينيّ ولحظة التّفاعل بينهما تتمثّل في هذا التّلوين الّذي يُصبغ به العيد عبر الطّعام تماما كما هوعبر اللّباس ولكن عمق الاحتفاليّة تخلقها مشاركة الجسد.

يصطخب الجسد في العيد وتصحبه طقوس تحضيريّة يختصّ كلّ بموسم وأهمّها البخور والحنّاء فتعتاد« النّساء استعمال الحنّاء على كلّ حال فمن لم يفعلها منهنّ فكأنّها ما قامت بحقّ عاشوراء » [62].

ويتواصل في هذه الأعياد الموروث القديم رغم انتشار الإسلام ورغم التّبديع المتواصل للفقهاء. فبعض الأعياد تقوم على تعذيب الجسد وتتمثّل في ضرب مبرح يصل حدّ القتل في النّيروز بعد أكل طعام العيد حتّى أنّه من يموت من هذا الضّرب فلا عقاب لقاتله ويُرجع ابن الحاج هذه المادة إلى« خصال فرعون الّتي بقيت في آله وهم القبط » [63]، ولا شكّ أنّ لهذا التّعذيب أصول أسطوريّة قديمة متّصلة بأحداث وقعت في هذا اليوم خاصّة وأنّ نفس هذا الاحتفال مازال يُمارس إلى اليوم في إيران. ويتمثّل طقس آخر في تغيير صورة إنسان من جنس إلى جنس وهوفعل حرّمه ابن الحاج انطلاقا من أنّه تجوّز على الخلق الربّانيّ وتغيير له [64]. إلاّ أنّنا نرى فيه عمق الاحتفاليّة المدعومة بالرّغبة في الخرق وتجاوز التّنميطات الاجتماعيّة بين الذّكر والأنثى من بين أخرى، إذ نلاحظ ي بعض الأعياد تحويل الصّحيح عقله إلى مجنون والملك إلى متسوّل والطّفل إلى شيخ أوالعكس كما حلّل ذلك إيزمبارت [65]. ولعلّ

تغيير صورة الذّكر إلى أنثى اوالعكس فيه إحياء لشخصيّات أسطوريّة يحتفظ بها المجتمع في ذاكرته ويحي أفعالها في زمن يعود إلى أصول بدائيّة قديمة، وهوما بيّنه كازناف [66] وفرويد رابطين بين الجنس واللاوعي [67].

وللجسد في احتفالاته تجاوز للحدود المعترف بها بما أنّ مشاركته تقوم على مبدإ الخرق المتواصل لما تجعله المجموعة مقدّسا[68] وخاصّة في ما يتعلّق بالاختلاط بين الرّجال والنّساء في أغلب الأعياد وفي أصنافها الثّلاثة كما حدّدها ابن الحاج، ففي عيد الأضحى مثلا« يخرج البنات إلى الطّرقات والأسواق ظاهرات بذلك على رؤوس الأشهاد وما يفعلنه من الغناء والدّفوف وغير ذلك في الطّرق والأسواق ودخولهنّ البيوت على بعض العلماء وغيرهم وقد يفتتن بهنّ كثير من النّاس ويسكت لهنّ العالم وغيره ويعطونهنّ ولا ينكرون عليهنّ ذلك» [69].

ويصطخب الاحتفال أكثر عندما يُحيي الجسد الحيّ الجسد الميّت المُوَارى ويزور الأماكن الّتي قُبر فيها [70]، فتتزيّن النّساء لذلك وتتحلّى، فيتذكّر الإنسان فقيده في العيد ويسعى إلى استكمال فرحته عبر إشراك هذا الميّت في طقس الرّقص والفرح. ونحن نرى فيها قمّة التّعبيريّة في قمّة التّناقض: أجساد تتزيّن للمقابر ترقص وتلعب وتفرح في المقابر، أليس في ذلك تعبير عن ألم وجوديّ حادّ يعصف بالإنسان في أعماق لاوعيه، تعبير عن الانهيار وعن النّهاية المحتومة. وكأنّ زيارة الميّت في هذا اليوم تذكير للذّات بفنائها فمفارقة فقمّة في الاستمتاع. رجال ونساء وأطفال يرقصون ويلهون في الخراب على حافّة الموت؟. إلاّ أنّ الفقيه لم ير فيها إلاّ سلبيّة الاختلاط على عادته دوما فيرتفع صوته مبدّعا ومشنّعا والمجتمع آخذ في طقوسه منغمس فيها غير ملتفت إلى هذه التّبديعات ولا آبه بها. يقول ابن الحاج« وفي زيارة القبور في غير هذا اليوم من البدع والمحرّمات ما تقدّم في ذكره في زيارة القبور فكيف به في هذا اليوم[عيد الأضحى] الّذي فيه النّساء يلبسن ويتحلّين ابتداء ويتجمّلن فيه بغاية الزّينة مع عدم الخروج فكيف بهنّ في الخروج في هذا اليوم فتراهنّ يوم العيد على القبور

متكشّفات قد خلعن جلباب الحياء عنهنّ » [71]. وهذا راجع إلى أنّ المرأة أكثر احتفاليّة من الرّجل، واحتفاليّتها مظهريّة يشاركها فيها جسدها بل إنّ هذا الجسد يغدووسيلة من وسائل التّعامل مع الآخر سواء كان إنسانا أوحدثا أوزمنا.

ولا بدّ أن يُدمج في كلّ احتفال مكان مقدّس، والمكان المقدّس رسميّا في الإسلام هوالمسجد، لذلك فإنّ علاقة النّساء بالمسجد ومكوّناته المقدّسة تتمتّن أيّام العيد، عيد عاشوراء، يشاركهنّ الجسد في ذلك مشاركة كبرى عبر التّمسّح بهذه المقدّسات والاحتكاك بها ولمسها وتمريغ الجسد عليها تبرّكا وتيمّننا وتعفيره بتراب مقامات الأولياء [72]. وهي عادة فيها محاولة من الإنسان تقديسَ الجسد وشحنه عبر ملامسته للشيء المقدّس: المصحف، المنبر، الجدار، اللّوح الأخضر، التّراب.إنّها ممارسة تشبه إلى حدّ بعيد عمليّة الشّحن الكهربائيّ. وبما أنّ هذه العمليّة كذلك زمنها منمّط مضبوط فلا شكّ أنّ الإنسان يحسّ في هذه الفترة إحساسا قاهرا بخوائه الدّاخليّ فيحمَى التّشوّق إلى زمن العيد ويصير منتظرا متلَهّفًا إليه. وعندما يحلّ اليوم الموعود بعد إنّ تُكمل الحياة دورتها يهرع إلى هذه المقدّسات يقبّلها ويحتكّ بها ويلامسها بجسده تماما كما يستقبل المستقرُّ الوافدَ المتغرّبَ منذ دهور فيشبعه تقبيلا. أليست كلا العمليّتين تعبيرا عن فقدٍ وحرمان وخواء. وعمليّة الملامسة في حدّ ذاتها إشباع للجسد وإرواء له وإيهام له بامتلاك القدسيّة بما أن الإنسان يسعى سعيا متواصلا إلى امتلاك المقدّس والعيش فيه. ويصف ابن الحاج أفعال النّساء في يوم عاشوراء قائلا إنّهنّ« يدخلن الجامع العتيق وهنّ على ما يُعلم من عادتهنّ الخسيسة في الخروج من التّحلّي والزّينة الحسنة والتّبرّج للرّجال وكشف بعض أبدانهنّ ويقمن فيه من أوّل النّهار إلى الزّوال لا يشاركهنّ فيه الرّجال ويتمسّحن فيه بالمصاحف وبالمنبر والجدران وتحت اللّوح الأخضر» [73]، ويرى في هذه العمليّة طريقا إلى عبادة الأصنام يقول« ومن هذا الباب كان السّبب في عبادة الأصنام» [74] وهي ملاحظة تؤكّد تحليلنا السّابق: علاقة الجسد بلمس الشّيء المقدّس.

وتشهد ليلة المعراج الاحتفال ذاته والاختلاط ذاته لكنّها تخرج عن حدّ التّقديس وتذهب ببهاء المكان المقدّس [75]، يقول ابن الحاج« ومنها [البدع] أنّ أكثرهم يحتاجون إلى قضاء الحاجة، فبعضهم يفعل ذلك في مؤخّر الجامع وبعض النّساء يستحين أن يخرجن لقضاء حاجتهنّ فيدور عليهنّ إنسان بوعاء فيبلن فيه ويعطينه على ذلك شيئا ويخرجه من المسجد ثمّ يعود كذلك مرارا. والبول في المسجد في وعاء حرام مع ما فيه من القبح والشّناعة» [76].

لقد نصّ الرّسول على أنّ الأعياد أيّام أكل وشرب وبعال [77].وقد يتضخّم الجنس في العيد بشكل ملفت [78] يتجاوز المسموح به دينيّا إلى نوع من الرّغبة في الخرق في الأعياد الثلاثة الّتي ذكرها ابن الحاج. ويكتسي هذا الخرق الجنسيّ دثار الملاعبة فيصبح مسموحا به اجتماعيّا يقول ابن الحاج« إنّ كثيرا من النّساء يلعبن في بيوتهم مختلطين نساء ورجالا وشبّانا وبنات أبكارا ويبلّ بعضهم بعضا فإذا ابتلّ ثوب أحدهم بقي بدنه متّصفا يحكي النّاظر أكثره فيقع بسبب ذلك ما لا يُحصى ولا يُعدّ من القبائح الرّديئة» [79]. وتقع هذه العادة في المولد كما تقع في يوم النّيروز، ويفسّر طريقة الاستمتاع قائلا« وهوأنّ ثيابهم كما تقدّم من أنّها لا تمنع النّظر لأكثر البدن ولا تمنع نعومة البدن، ثمّ يأخذ بعضهم بعضا على جهة أنّه يلعب معه ويباسطه في هذا اليوم فيستمتع بعضهم ببعض ويتلذّذون بذلك كأنّهم في ذلك اليوم كلّهم نساء لعدم حياء بعضهم من بعض، ويتصارع بعضهم مع بعض» [80]، ويرتفع صوت الفقيه مبدّعا ومشنّعا « فما أقبح هذا وأشنعه عند من يعتقد الإسلام ويدين به كائنا من كان، فمن كان باكيا فليبك على غربة الإسلام وغربة أهله ودُثور أكثر معالمه» [81]. وهوتصوّر يعكس نظرة فقهيّة مسطّحة إلى الزّمن، نظرة تعتبر عصر الرّسول والصّحابة من أكثر العصور نقاوة ومن ثمّ أعمقها إسلاما ، وأنّ آخر العصور لا تمثّل إلاّ الانحطاط، ناهلة من الحديث المسند إلى الرّسول« بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء من أمّتي» [82].

أمّا قمّة المظاهر المتّصلة بالاحتفال بالجسد فتتمثّل في العراء التّامّ في يوم "سبت النّور"وعرض الجسد للشّمس تطبّبا، وسننقل الشّاهد كاملا رغم طوله نظرا إلى أهميّته، يقول ابن الحاج« ومن ذلك أنّ من كان يشتكي منهم بحكّة فإنهم يخرجون في ذلك اليوم إلى ظاهر البلد على شاطئ النّيل ويفعلون أفعالا قبيحة يستحي من فعلها أهل الأديان الباطلة ويعيبون على فاعلها وينسبونه إلى عدم الحياء والغيرة والمروءة ذلك أنّ النّساء يتعرّين في ذلك الموضع حتّى أنّهنّ لا يبقين عليهنّ من السّترة بالثّياب شيئا لا مئزرا ولا سراويل ثمّ يدهنّ بالكبريت ويقعدن في الشّمس أكثر يومهنّ على تلك الحال والنّاس يمرّون عليهنّ برّا وبحرا ولا يستحين، وكذلك يفعل بعض الرّجال أيضا بمكان آخر، فإن كان آخر النّهار دخلوا في البحر واغتسلوا فيه ثمّ بعد ذلك يلبسون ثيابهم ويستترون **كأنّ كشف العورة والنّظر إليها من كليهما مباح في ذلك اليوم»** [83].

والعناية بالجسد الأنثويّ وصلت حدّ خرق التّعبّد الدّينيّ إذا كان هذا التعبّد مخلاّ بجماليّة هذا الجسد المعدّ للنّكاح، يقول ابن الحاج« ومن ذلك ما يفعله بعض النّسوة من إفطارهنّ في شهر رمضان المعظّم قدره لغير عذر شرعيّ، وذلك أنّ المرأة إذا كانت مبدنة وتخاف أنها إن صامت اختلّ عليها حال سمنها فتفطر لأجل ذلك، وكذلك بعض البنات الأبكار يفطرهنّ أهلهنّ خيفة على تغيّر أجسامهنّ عن الحسن والسّمن، وكذلك من كانت منهنّ قد عقد عليها زوجها ولم يدخل بها بعد فتترك الصّوم خيفة على بدنها أن ينقص وكلّ هذا محرّم اتّفاقا بين الأيمّة لا يُختلف فيه» [84]. وهذا يعكس العناية الفائقة بالجسد حتّى ليغدوتجميله غاية في حدّ ذاتها تصل حدّ عدم الانصياع للأوامر الإلهيّة .

يحضر الجسد في العيد حضورا مطلقا وكلّيّا، فيفتّق القيود المكبّلة له ليصوغ قيودا آنيّة فيصبح وسيلة تطلّع إلى العالم. فقد يتزيّن هذا الجسد في العيد باللّباس ويُوشّى بالخواتم ويُخضّب بالحنّاء ويكتحل ويتطيّب، ولكن قد يُعْكس الأمر، فإذا بهذا الجسد يتعرّى، إنّه يتعرّى من قيوده ومن خجله ومن ارتباكه ومن سماته الواسمة له: ذكر-

أنثى. فيُسمح بالاختلاط والملاعبة والتّعرّي والرّقص والإنشاد والزّينة... فلِمَ ينشأ العيد إذا؟ أليس لسدّ حاجة وجوديّة في الإنسان ؟ أليس إشباعا لغرائز أهلكها التّنميط وتأسيسا للاحتفاليّة والجماليّة.

إنّ الجنس عند الفيزيولوجي وعالم النّفس الاختباري ليس سوى حاجة من بين حاجات أخرى مثل الجوع والعطش... ولكنّها لا تُعدّ ضمن هذه الحاجات الّتي يُعتبر إشباعها ضرورة من ضرورات حفظ الجسد. إلاّ أنّنا يمكن أن نعُدّه أهمّ حاجة على الإطلاق باعتباره خالق الاستمرار للوجود البشري. وبالإضافة إلى هذه الوظيفة الوجوديّة الأساسيّة، ويمكن أن ندعمها بعلاقة الجنس والجسد بالموت، نجد الجنس مرتكزا أساسيّا من مرتكزات منظومات الفرح باعتباره نظاما علاميّا ذا شفرات رمزيّة يتطلّب تفكيكها التّسلّح بمقاربات علم العلامات وعلم الدّلالات. بل يمكن أن نعُدّ الجنس نظاما علاميّا ودلاليّا في نفس الوقت نظرا إلى ثرائه الباهر ولا يمكن تحليله منفردا باعتبار أنّ هذا الدّال لا يكتسب قيمته إلاّ من المنظومة الّتي يندرج فيها فيصبح منتميا إليها اويخرقها فيصبح متعارضا معها. واكتشاف ثرائه رهين تطوّر علم الأنثروبولوجيا في حقل الإسلاميّات لأنّه المفتح الّذي به نستطيع الدّخول إلى مغالق الكلّ الدّيني المكوّن لمجتمع ما.

(1) J.Cazaneve, Sociologie du rite ,tabou magie sacré,Paris,PUF,1971,14. -J.Waardenbeurg,Official and popular religion in islam, Social compass, XXV,1978,3 4,315 - 341 و الملاحظ أنّ تعريب مناطق كثيرة في بلاد المغرب لم يمح استعمال بعض الألفاظ اللاتينيّة إلى اليوم مثل كلمة " فيشته " الّتي يُظنّ أنّها بربريّة إذ البربر ينطقونها « تافسكا " و ما هي كذلك لأنّ أصلها Fiestas و هو لاتينيّ. و كذلك كلمة " فِسّي " الّتي تُطلق على واد شهير في جنوب تونس و أصلها اللاّتيني Fussiom . و هذا الثّراء المعجميّ في اللّهجات الدّارجة خاضع الآن إلى دراسة موسّعة و دقيقة.

(2) انظر عن ذلك: المبروك الشّيباني المنصوري، البدعة عند فقهاء المالكيّة إلى نهاية القرن الهجريّ السّادس، شهادة دراسات معمّقة، تونس، كلّيّة الآداب بمنّوبة، 1999، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشّرفي.

(3) النّساء 4.

(4) الطّلاق 65.

(5) العورة في لسان العرب من عَوَرَ والمُعْوِرُ الممكن البيّن الواضح، وأعور الشّيء ظهر وأمكن، والعورة كلّ ما يُستحيا منه إذا ظهر و هي من الرّجل ما بين السّرة و الرّكبة و من المرأة الحرّة جميع جسدها إلاّ الوجه و اليدين إلى الكوعين و في أخمصها خلاف، و من الأمة مثل الرّجل، و ما يبدو منها في حال الخدمة كالرّأس و الرّقبة و السّاعد فليس بعورة . ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، لبنان(ع. و. ر.). و واضح من خلال هذا التّفسير أنّه ينطلق من حاجة المجتمع أكثر من انطلاقه من مثل مرسومة رسما سابقا.انظر الآيتين 33 الأحزاب33،53. النّور24،31. و عن توظيفهما أنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرءان، مصر، دار الكتاب العربي للطّباعة و النّشر، 968 14 ، 224 - 227.

(6) الطّبراني، الزّواجر عن اقتراف الكبائر، القاهرة، مطبعة حجازي، 1356،1،104.

(7) محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلاميّ، تع: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996، 217 .

(8) Encyclopædia Universalis (E. U.),Sacré,14,579-580,(A.Dumas).J. Chelhod, Structure du sacré chez les Arabes, Paris, Maison -neuve et la rose, 1964. M. Chebel, L'imaginaire arabo-musulmane,Paris,P.U.F,1993.

(9) عن عيدي الفطر و الأضحى انظر: EI2, Id al idha, 3,1033,(E.Mittwoch). Id al fitr,3,1033,(E.Mittwoch).

(10) عن الاحتفال بالمولد في بلاد المغرب انظر:

(11) عن العيد و الاحتفال انظر خاصّة: E.U, Fête,9,421-427, (J.P. Martinon, F.A. Isambert).

(12) ابن منظور، لسان العرب،(ع. و. د.) .

(13) A. Bel , La fête des sacrifices en berberie, Cinquantaine de la faculté des lettres d'Alger, 1932,88 .

(14) E.Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris,P.U.F,1986.

(15) عمر بن فهد،إتحاف الورى بأخبار أمّ القرى،تح. فهيم شلتوت،السّعوديّة،مركز البحث العلمي وإحياء التّراث الإسلامي،1،68 .

(16) ابن منظور، لسان العرب،(ح. ر. م.)

(17) ابن عذاري، البيان المغرب، تح. كولان و بروفنصال، ليبيا، تونس، الدّار العربيّة للكتاب، ط2، 1983،1، 27.

(18) نفسه،1، 43.

(19) نفسه،1، 52. و الكلمة الأخيرة تُقرأ السُّنّيات كما تُقرأ السَّنيَّات.

(20) البلاذري، فتوح البلدان، تح. عبد الله أنيس الطّبّاع، دار النّشر للجامعيّين، 1957، 321.

(21) ابن عذاري، البيان المغرب،1،67.

(22) دائرة المعارف التّونسيّة، تونس، وزرة الثّقافة، الكرّاس4،1994،207-208،مقال للأستاذ مجّد الطّالبي.

(23) ابن الأثير، الكامل في التّاريخ، بيروت، دار صادر للطّباعة و النّشر، دار بيروت للطّباعة و النّشر، 1972،92.

(24) البكري، المسالك و الممالك، تح. أدريان فان ليوفن و أندري فيرّي، تونس، ليبيا، الدّار العربيّة للكتاب،1992،2،849 ف 1418.

(25) نفسه،2،849، ف 1419.

(26) نفسه،2، 880 ،ف 1472.

(27) ابن بطّوطة، الرّحلة، سوريا، لبنان، دار الشّرق العربي، د.ت. ، 536.

(28) نفسه، 525 -526 .

(29) عمر بن حمّادي، الفقهاء في عصر المرابطين محاولة للتّعرّف على دورهم السّياسيّ، شهادة تعمّق في البحث، تونس، كليّة الآداب و العلوم الإنسانيّة، 1987، إشراف الأستاذ محمّد الطّالبي.

(30) نفسه، 525 .

(31) نفسه، 525 .

(32) البكري، المسالك،2، 876، ف 1465 .

(33) نفسه، الفقرات من 1479 إلى 1485 .

(34) عياض، ترتيب المدارك، تح. أحمد بكير محمود، بيروت، دار مكتبة الحياة،1968،3،115.

(35) البكري، المسالك،3، 863.

(36) عن البرغواطيّة انظر بحثنا: ظاهرة التّنبّؤ في المغرب الإسلامي. M.Talbi, Hérésie acculturation et nationalisme des berbères Bargwata, Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence Arabo-Berbère,Alger,Sned,1973,217-233.

(37) البكري، المسالك،2، 825، ف 1377 .

(38) عن اللّواطيّة انظر E.U, Homo-sexialité,9,501-505, (Ch. Melman). Encyclopædia Britanica, Helen Heminguay Benton Publisher,1973-1974, Homo-sexiality,16,603-605.

(39) E.U, Sexualité,20,951, (C.Conté et M. Safouan).

(40) ابن حوقل، صورة الأرض، بيروت، دار مكتبة الحياة، د ت ، 91.

(41) الإدريسي، نزهة المشتاق، 70-71، نقلا عن محمّد الطّالبي، الدّولة الأغلبيّة: التّاريخ السّياسي، تع المنجي الصيّادي، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ط1، 1985، 655 .

(42) الونشريسي، المعيار المعرب، نشر أحمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، 1981،3، 115 - 116 . EI2,Liwat,5, 782 - 785

(43) إلاّ أنّنا لا نستطيع نشرها الآن لأنها دراسة ميدانيّة و فيها تسميّة للمناطق و للعروش و قد يثير هذا مشاكل نحن في غنى عنها في هذا المستوى. و تتّصل بالممارسة مع الذّكر أو مع الأنثى و تطلق عليها مصطلحات كثيرة ذكر الونشريسي بعضها.

(44) ابن بطّوطة، الرّحلة، 537. و قد خالط الوالد كثيرا من هؤلاء السّودان عندما كان في جبل نفوسة و نقلوا له روايات طريفة حكاها لنا ستُدمج في أعمال لاحقة لأنّنا نبحث عن إثرائها .

(45) ابن الحاج العبدري، مدخل الشّرع الشّريف، القاهرة، المطبعة المصريّة بالأزهر، ط1، 1929 .

(46) Yitzhak Nakash,An attempt to trace the origin of the ritual of cashura,Die welt des Islams,XXXIII,1993 , 161-181

(47) M. J. Kister,Rajab is the month of God,A study of an early traditon , Studies en Jahiliyya and early islam,Variorum reprints, London,1980, 192-223

(48) EI2,Scha ban,IX,159,(A.J.Wensinck).

(49) عن الأعياد المسيحية بالأندلس انظر Fernando de la Granja,Fiestas cristianas en al Andalus,Al Andlus, XXXIX, 1969, 1-53,XXXX, 1970, 119-142.

(50) EI2,Nawruz,VII,1042-1050,(Freeman et autres).

(51) سمّاه المقريزي " خميس العهد " و حدّد تاريخه بثلاثة أيّام قبل الفصح، الخطط،2، 369.

(52) ابن الحاج، مدخل الشّرع،1، 282.

(53) ابن منظور، لسان العرب، (و. س. م.).

(54) E.U, Fête,9,422,(F.A. Isambert).

(55) M. Eliade , Le mythe de l'éternel retour, Pris, Gallimard,1969.

(56) Mojtar abbadi,Las fiestas profanas y religiosas en El reino de -Granada,Mescelanea de estudios arabes y hebraicos,XIV- XV, Fasc 1,1965-1966, 89 96.

(57) ابن الحاج، المدخل، 2، 48.

(58) نفسه ، 2 ، 49 .

(59) نفسه ، 1 ، 288.

(60) نفسه ، 1 ، 289 .

(61) نفسه ، 1 ، 291 .

(62) نفسه ، 1 ، 291.

(63) نفسه ، 2 ، 49.

(64) نفسه ، 2 ، 52.

(65) E.U, Fête,9,422,(F.A. Isambert).

(66) E.U, Fête,9,422,(F.A. Isambert).

(67) E.U, Sexualité, 20,951, (C.Conté, M.Safouan).

(68) La fête ressortit au Sacré de Transgression elle manifeste la sacralité des normes de la vie sociale courante pour leur violation rituelle. Elle est nécessairement désordre, renversement des interdits et des barrières sociales. EU , Fête, 9,422,(R.Dadoun)

انظر أيضا F.A. Isambert, Du religieux au merveilleux dans la fête de Noël, Archives de sociologie des religions , XXV, 1968

(69) ابن الحاج، المدخل، 1، 287 . 2 ، 54. 1 ؛ 281. 2 ، 60.

(70) انظر عن ذلك: J. Meunié, Sur le culte de saintes et les fêtes rituelles dans le moyen Dara et la région de Tzarine, Hesperis,XXXVIII,1951,365-380.

(71) ابن الحاج، المدخل، 1 ، 286 .

(72) ما زالت هذه الأفعال هي نفسها لم يسبها أيّ تغيير سواء فيشكلها أو في دلالاتها و قد شاهدناها في مناطق مختلفة من بلاد المغرب الكبير.

(73) ابن الحاج، المدخل، 1 ، 291.

(74) نفسه ، 1 ، 291.

(75) W.Lane, Modern egyptians,London,Khught,1836,2,170.

(76) نفسه ، 1 ، 297 - 298.

(77) نفسه ، 1 ، 286 .

(78) E.U, Sexualité, 20-948-957, H.Van Lier, J.L.laroche, C.Conté, M.Safouan, R.Dadoun).

(79) نفسه ، 2 ، 51.

(80) نفسه ، 2 ، 51-52.

(81) نفسه ، 2 ، 52.

(82) عن هذا الحديث و كيفيّة توظيفه في كتب التّبديع انظر: الطّرطوشي، كتاب الحوادث و البدع، تح. عبد المجيد التّركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي،ط1، 1990، 93.

(83) ابن الحاج، المدخل، 2، 57-58.

(84) نفسه ، 2 ، 60.